

A *TÜL JÓN ÉS ROSSZON* egyik aforizmájában Nietzsche saját korának lehetséges erkölcsvizsgálatára állít fel diagnózist. Olyan látélet azonban ez, ami *mutatis mutandis* még a mi korunkra nézve is igaz. A diagnózis feszültséget, ha éppen nem ellentétet mutat ki a *morális érzés* és a *morál tudománya* között. Ez a feszültség napjainkra nézve talán még csak nagyobb lett. Maga a leírás így hangzik: „A morális érzés ma Európában épp annyira finom, kései, sokrétű, ingerlékeny, rafinált, mint amennyire a morál hozzá tartozó tudománya még zsenge, kezdő, fésületlen és ügyetlen ... vonzó egy ellentmondás”¹

A következőben mindvégig ezen ellentmondás határozza meg gondolatmenetünk lehetséges keretét. Morális érzéseink még a filozófus jelezte mértekeknél is „finomabb”, „késeibb”, „sokrétűbb” lett, amíg a morál „ehhez tartozó” tudománya alig vált érettebbé vagy ügyesebbé.

Gondolatmenetünkben a módszertani jellegű bevezető megjegyzések után azt próbáljuk meg körülírni, mit érthetünk a „jó és rossz alapkérdésén” Nietzschénél. Kitérünk a „részvét” kérdésének eredeti helyére és jelentőségére a nietzschei etika-felfogás kialakulásában, jelezzük Paul Rée hatását e problematika nietzschei feldolgozására, majd a genealógiára alapozott, ám elkötelezetten történetfilozófiai és szinte személyesen egzisztenciális gondolatrendszer körvonalazása után már meg tudjuk válaszolni az eredetileg kitűzött kérdést a bűn lehetséges értelméről Nietzsche gondolatrendszerének összességén belül. E kérdés megválaszolása *után* jelezzük véleményünket arról a kérdésről is, vajon létezik-e Nietzschének etikája a fogalom diszciplinárisan elfogadott jelentéskörén belül.

Nietzsche igen ritkán, és akkor is elsősorban a *harmadik* korszakban érzi szükségét annak, hogy saját szövegeinek megértéséről nyilatkozzon. E megnyilvánulások egyrészt beilleszkednek a filozófus magát-magyarázó széles gesztus- és attitűdrendszerének összefüggésébe, amely természetesen nem korlátozódik a harmadik korszakra. A hermeneutikai szempontból releváns önmagyarázó törekvések azonban nem utolsó sorban éppen a morális értékelések tárgyalásánál erősödnek meg. Ennek oka elsősorban az, hogy Nietzsche immár módszertanilag is nagy súlyt fektet arra, hogy eljárását az aforisztikus módszer és más látszólag a tudományos-rationális diskurzustól eltérő külsőségek ellenére is egyértelműen tudományos-rationális diskurzus-

¹ *Jenseits von Gut und Böse*. § 186.

ként értelmezzék. Ennek a magatartásnak különös jelentősége kell hogy legyen a későbbiekben számunkra azért is, mert teljesen egyértelműen utalnak a filozófus szándékaira és önmagáról alkotott képére: Nietzsche tudományos-racionális választ akar adni a morális értékelés problémájára, amit, mint utaltunk rá, jóllehet erőteljesen átalakított formában, de mindenképpen a teljes tudományosság vértetéében kíván megválaszolni. Nem véletlen, hogy a harmadik korszakban és éppen a morális értékelés problémáival kapcsolatban teszi szövé a aforisztikus módszer alapkérdéseit, panaszolja, hogy nem veszik eléggé „komolyan” az ilyen filozófiai artikulációt, nem tekintik elég nehéznek, nem feltételezik, hogy milyen komplex dolgokat képes kifejezni. Ez természetesen csak az egyik megjelenési formája Nietzsche egyre növekedő intenzitású önmagyarázó aktivitásának, amelyre még e dolgozat keretében is még többször vissza kell térnünk.² Mindenesetre e hely nemcsak arra kiemelkedő példa, hogy Nietzsche önmagyarázó megjegyzései egyre határozottabban a kutatói racionalitás és a pozitív diskurzivitás demonstrálásának irányában mozdulnak el, de megrendítő módon arra is, hogy diskurzivitásának íve megtörik, szövegalkotó aktivitása, s így maga a szöveg is fragmentálódik. Éppen az *A morál genealógiája* érintett részében jelenti ki, hogy a mű egy helyén betekintést enged önmaga „értelmezésének művészeté”-be (*Kunst der Auslegung*), e mű későbbi részeiben ígér egy mintaelemzést, amit azonban hiába keresünk a megjelölt helyen. Arra is kiemelkedő bizonyító erejű példa tehát e részlet, hogy Nietzsche már nem képes integrálni saját szövegeit, a szöveg részei fragmentálódnak, szemantikájuk nincsen egymásra hangolva. Mindez következtetni enged a patológiai folyamat lassú, azaz nem látványos útjára is. Nietzsche ugyanis egy életében kiadott műnek legalább három, esetenként még több korrektúra-változatát is ellenőrizte, nem az tűnik fel tehát önmagában, hogy a szöveg helyenként fragmentálódik, de az, hogy ezt a filozófus már nem képes érzékelni. Különös tragédia ez a hely azért is, mert éppen az a mozzanat válik a fragmentálódás és a szemantikai felbomlás áldozatául, amelyben Nietzsche – joggal! – a lehető legközelebb szeretne kerülni kora legmodernebb tudományos-racionális diskurzusához³.

² Zur Genealogie der Moral. § 8.

³ A szöveg e fragmentálódására, illetve a filozófus növekvő képtelenségére saját szövegeinek szemantikai integrálására jó példa a *Bálványok alkonya* 17 aforizmusa, amelyben a jón és rosszon való túllevés egy amorális vagy immoralis értelmezését másoktól elfogadja, miközben korábban a „túllevés” egyértelműen a felülállás, a kiválasztott „magaslati” perspektíva következményeként jelent meg. Hasonló szétesés, illetve fragmentálódás mutatkozik például a *Bálványok alkonya* 44-es aforizmusában, ahol Buckle-t és Carlyle-t említi kritikusan, nem érzékelvén (ekkor már), hogy milyen erős szálak fűzik át magát is e két gondolkodó koncepcióihoz!

A bűn problémakörének nietzsche-i megjelenése *új oldalról* mutatja fel a görög filozófiai hagyomány modern folytathatóságának alapproblémáit. A görög filozófia bekapcsolhatósága a jelen diskurzusaiba két szélső vélemény és lehetőség között helyezkedik el. Miközben a bacon-kant-i modern újkori racionalitás nem képes visszacsatolni az arisztotelészi tudomány és megismerés hagyományához, a görög gondolkodás számos területe (a logikától a politikáig, különös tekintettel azonban az etikában) nemcsak folytatható a modernben, de kiteszi annak paradigmaticus alapkörvonalait is. Nietzsche helyzete és szerepe ebben a konkrét összefüggésben ismét csak majdnem teljesen sajátos és szinguláris. Nietzsche relevanciájának az egyik oldala az, hogy a filozófiai komplexitás modernkori szélsőséges emelkedése után ő vezeti vissza a filozófiát az életvitel és életvezetés problémájához, és ez nagy mértékben a görög filozófiához való kiemelkedő közelsége miatt sikerülhetett. Emiatt, de más mozzanatok miatt is (mint egy eredeti formájú *herakleitizmus*, vagy éppen Dionüszosz sokszoros beépítése a modernség projektumába) Nietzschét egészen különleges hely illeti meg a görög gondolkodásnak a modernség előrehaladott stádiumaiba való visszavezetésében. Éppen a morál problémája azonban, a diszciplinárisan tiszta és egyértelmű szinten, ez alól kivételt képez. Mint hamarosan látni fogjuk, a görög gondolkodásmód nagy modern megújítója ebben az összefüggésben az ellenkező oldalról indul el, a legmodernebb gondolkodás elveit akarja kritikusan és egyben polemikusan is az erkölcsi alapproblematika megoldásában alkalmazni.

A bűn mint filozófiai témakör ugyancsak érdekes elvi kérdéseket vet fel. Sajátos interdiszciplinaritása tanulságos módon mutatja, hogy a szaktudomány (vagy gyakoribb esetben az egyes szaktudomány *saját elmélete*) mennyire nem egyenes meghosszabbítása az arra a problémára vonatkozó filozófiai megfontolásoknak. Nem általában vetődik fel itt a kérdés (mint az interdiszciplinaritás vagy a megközelítések közötti különbség általános esete), de konkrétan. Eszerint a látszat szerint ugyanis a jog például az igazságosság, a bűn pedig a filozófiai etika egyszerű meghosszabbításának tűnhet. Nos, világos, hogy a jognak jóval kevesebb köze van a filozófiai igazságossághoz, mint azt nyugodtabb óráinkban gondolnánk. Nietzsche felfogásában pedig a bűn is alapvető távolságra kerül a filozófiai igazságosság lehetséges felleltéseinek körétől.

A nietzschei filozófia tematikus összefüggéseiben a jó és rossz alapkérdése közvetetten, reflexíven, egy sajátosan konkrét *metafilozófiai* dimenzióban jelenik meg. Nietzschét harmadik korszakában a „Mért tekintünk valamit jónak illetve rossznak?” alapkérdése foglalkoztatja. Általánosságban felismerhetjük ebben a nietzschei filozófia szinte minden összefüggésben jelenlévő releváns tudásszociológiai irányultságát, különösen sokat érthetünk meg e kérdésfeltevés keletkezését illetően abból, hogy az *Emberi, nagyoni*s

emberivel fémjelzett második korszakban olyan erős volt Nietzsche hite egy új felvilágosodás mindent megoldó láthatatlan kezének hatalmában, hogy a morál kérdésfeltevésének egyik lényegi változata sem érdekelhette igazán.

A valaminek tartás (az előbb jelzett állandó „tudásszociológiai” jelleg) relevanciája mindig a filozófiai értelemben felfogott *történelemre* is utal. Nietzsche számára minden felvetés egyben a világtörténelmi helyzet, ha tetszik, a világtörténelmi pillanat *hic et nunc*-jának állandó tematizálása, Nietzsche mindig *szituatív* (a hatástörténet lényeges tanúbizonysága ebben az összefüggésben az, hogy az általa érzékelt mozzanatok és tendenciák időben valóban tartósan bizonyultak, ezért nem látszik, hogy eredendően milyen szituatív minden nietzschei kérdésfeltevés).

A morál alapkérdéseivel foglalkozó nagy művek helyenként Nietzsche legszemélyesebb megnyilvánulásait is tartalmazzák. Ez csak látszólag ellentmondás és csak részben magyarázható a harmadik korszaknak egyébként is egyre erőteljesebben személyes karakterével, melynek kibontakozása során nem egy probléma Nietzsche saját identitásproblémájává is válik. Így a jó és rossz kérdésének alapélményét Nietzsche egészen korai és egészen sajátos élményeként is relektálja, „annyira korai”, „annyira önmagától támadó”, annyira „feltartóztathatatlan” módon jelent meg az életében, a késői összegezés nyelvén pedig „környezetem, életkorom, az előttem lebegő példák és származásom” ellenére érintette meg.⁴ Nietzsche Kanttal való vívódásának fényében különösen is érdekes, hogy majdnem jogosultnak tekintti magát, az e problémával való foglalkozást saját *a priori*-jának tekinteni.⁵

E fontos életrajzi mozzanat megválaszol egy amúgy nehezen megválaszolható kérdést is, hiszen már a visszapillantásban kiderül, hogy őt nem az egyes tett vagy az egyes individuum „jó” vagy „rossz” megítélésének lehetősége érdekli, hanem az *erről való ítélkezés eredete*, azaz a morál-problematika genealogikus kezelése ugyancsak visszamegy a gyermekkor világába: „Valójában már tizenhárom éves gyermekként is a rossz eredetét vizsgáltam: egy olyan korban szenteltem ennek első irodalmi gyermekjátékomat, első filozófiai írásgyakorlatomat, amikor másnak „félíg a gyermekjátékok, félíg Isten” járnak a fejében – s ami e problémára adott akkori „megoldásomat” illeti, nos, ahogy ez illeti is, Istennek adtam meg a dicsőséget és megtettem őt a rossz *atyjának*. Szerencsés módon idejekorán megtanultam, hogy leválaszsam a teológiai előítéletet az erkölcsről és nem a világ *mögött* kerestem már a rossz eredetét.”⁶

⁴ Zur Genealogie der Moral. § 3

⁵ Uo.

⁶ Uo.

A kérdésnek a *végleges nietzschei pályára állítását* az az átalakulás jelenti, amit Nietzsche így fogalmaz meg: „mely feltételek között találta ki az ember a jó és rossz értékítéleteit?”⁷ De e kérdés valóban végleges nietzschei pályájának szerves része az is, hogy Nietzsche a kezdet kezdetétől hangsúlyozza, hogy itteni kutatásai a legszigorúbb és legkomplexebb értelemben módszeres tudományos eljárások voltak, számos érintett tudományt öleltek fel (gyakrabban szekunder, de azért nem ritkán primer módon is), s ezek során „kérdések, kutatások, sejtések és valószínűségek” sorozata játszott a döntő szerepet. Nietzsche itt teszi talán a legláthatóbb erőfeszítéseket arra, hogy kifogástalan pozitivista kutatóként lépjen fel, idéz és hozzákutat, felhasználja másutt megszerzett tudását, filológiai és hermeneutikai képességeit, nem következetesen ugyan, de tekintélyekre és fontos forrásmunkákra hivatkozik. Diszciplinárisan ez azt jelenti, hogy egy kifogástalan pozitív genealógiai kutatást jelenít meg. Az más kérdés (és dolgozatunkban gyakran vissza is tér még), hogy ezt a vegytiszta és tudományelméleti szempontból teljesen egyértelmű pozitív genealógiát Nietzsche *in statu nascendi* beállítja egy történetfilozófiaiak nevezhető reflexióba majd annak eredményeit hevesen, elkötelezetten és egzisztenciális elkötelezettséggel kommentálja is. Természetesen itt a valós összefüggés mindkét összetevője egyformán fontos: Nietzsche természetesen elhagyja a pozitív genealógia makulátlan tudományelméletét mind a történetfilozófiai keretbe való beállítással, mind pedig az elkötelezetten egzisztenciális filozófiai ítélkezéssel. Mindezek azonban utólagosan nem vonhatják vissza a magának a genealógiának a maga kifogástalan pozitivista-kutatói meghatározottságát. A filozófiai megközelítések egy nyalábja, komplexuma jön itt létre, anélkül, hogy e megközelítések kölcsönösen kioltanák egymás alapvető tudományelméleti meghatározásait. Amíg tehát ezen egymásba fonódó tudományok komplexuma átlépi a leírás és értékelés Max Weber-i határvonalát, de ez a határvonal az egyes megközelítéseken belül egyértelmű és érvényes marad.

A diszciplínának e komplexuma nem jelenti tehát azt, hogy az egyes megközelítések önmagukban lennének eklektikusok, ebben az esetben konkrétan ez azt jelenti, hogy mind maga a genealógia, mind az evolutív történetfilozófiába való beállítás, mind a filozófus személyes egzisztenciális attitűdjének nyilvánítása önmagában koherens.⁸

Látnivaló, hogy a genealógia Nietzsche eredeti és autentikus kiindulópontja jó és rossz kérdésében, ezzel együtt nagyonis érdemes megjegyez-

⁷ Uo.

⁸ Vö: e probléma adekvát kifejtését a nietzschei tudományrendszer egyesítéséről e sorok szerzőjének 1993-as Nietzsche-monográfiájában (*Friedrich Nietzsche filozófiája*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1993.).

nünk, hogy Nietzsche rendelkezett ekkor a kérdéskör feltárásának egy másik elméleti-szellemi háttérével, az affektus-tannal is. Feltételezhető tehát, hogy ha Nietzsche nem dönt ilyen egyértelműen a genealógiai megközelítés mellett, akkor egy egészen más felfogást alakít ki. Az affektus-tan alapján – előre is jelezhető módon – nagyon is kerülhetett volna a kor nagy szociológusaihoz vagy akár kriminológusaihoz, sőt, patológusaihoz is. Így, mint a későbbiekben még nem egy összefüggésben ki kell térnünk erre, a genealógia diakrón s nem az affektus-tan szinkrón eljárását választja. Ez azt is jelenti, hogy nem a történeti genealógia lesz a szinkrón affektus-tan alárendelt, illetve kiegészítő mozzanata, de a szinkrón affektus-tan válik a történeti genealógia alárendelt, illetve kiegészítő mozzanata.⁹

Nietzschénél azonban maga a genealógia is sajátos és differenciált tárgyat választ magának. Voltaképpen nem is a bűn jelenségének a genealógiáját vizsgálja, de a „bűnnek-tartás” genealógiáját, azaz annak új szemlélettel feldolgozott történetét, mit tekintettek bűnnek, azaz jónak és rossznak és miért. A sajátos nietzschei diszciplína egyre közelebbi meghatározásának útján világosan látnunk kell, hogy ebben a korban még sem pszichológia, sem szociológia, sem tudásszociológia, sem értékszociológia nem létezik. Ebben az összefüggésben nyilvánul meg csak érdemi módon, milyen érdekes és sokrétű diszciplínát is alapoz meg Nietzsche.

A genealógia szorosabb diszciplináris jellegének meghatározása szükséges volt ahhoz is, hogy a maga valós helyére kerüljön a „részvét” nietzsche-i felfogása is. E probléma természetesen mindig a kereszténység megítélésével kapcsolódik össze a legszélesebb olvasókör előtt, jöllehet attól függetlenül is számos korábbi korszakban is már számos formában megjelent. Az önéletrajzi megjegyzések szerint Nietzschénél mind a korai gyermekkorban, mind a kamaszkorban és természetesen később is általános volt az erkölcsi értékelés részvét-alapú változatának elutasítása, gyakorlatilag a schopenhauer-i kérdésfeltevés igen korán leváltotta az eredeti keresztény tematizálást, hogy azután Nietzsche elutasítsa azt is. A részvét természetesen az erkölcsi érzékelés általános kérdésfeltevésében, majd konkrétan az azt kutató genealógiában annyiban versenyképes ok és magyarázat, amennyiben *evilági ok*, s ezzel megfelel már a fiatal Nietzsche belső elhatározásának is.

Nietzschének több oka volt a részvét-morál elutasítására, emeljük most ki az érett Nietzsche társadalom-fiziológiai szemléletének kettős mércéjét. Egy-egy konkrét személy vagy helyzet iránt érzett részvét többé-kevésbé semleges és neutrális az „életet támogató”, illetve az „életellenes” értékelések között. Azaz: már csak azért sem érdemes komolyabban foglalkozni a

⁹ Ebben a szellemben lehet értelmezni e problémakör egyik döntő tartalmi opcióját, a *ressentiment* jelenségét.

részvétell, mint egy esetleges morál-genealógia tárgyi meghatározójával, mert az nem játszik, nem játszhat komolyabb szerepet az „életet erősítő” felfogások között, miközben a másik oldalon ez a morál nemcsak semleges vagy lényegtelen a nagy összevetésben, de funkciójában akár még „életellenes” is lehet, legalábbis abban az értelemben, hogy a részvét elfoglalja a valóban életet segítő, azt támogató életfelfogás helyét a tudatban és az érzelmek között, sőt, lehetséges semlegességből életellenesség nőhet ki, miközben a későbbiekben ez a vonás Nietzsche számára nagyon is fontossá válik. Talán nem véletlen (s még ez is számos közkeletű Nietzsche-értelmezés ellen van), hogy éppen a *Mitleid*-alapprobléma, és annak elutasítása az, amelynek környezetében Nietzsche a legkifejtettebb formában hangsúlyozza saját makulátlanul tudományos attitűdjét.¹⁰ Mindeközben meghatározza az adott vita kontextusát is, hiszen az erkölcs „értéké”-nek meghatározásakor (amelyből mind a Paul Rée-vel való személyes, mind a közvetlen prezentista szemlélet alkalmazásával folytatott elvi tudományelméleti vita kinőtt) „nagy tanára”-val, Schopenhauerrel kellett számot vetnie.

Az egész nietzschei filozófia értelmezésében nagy jelentőségű szemléleti módosulást mutat a részvét-morálnak, immár mint a genealógiai megközelítés egyik konkrét tárgyának a megjelenítése. A makulátlanul korrekt, hangsúlyozottan tudományos közelítés is bekerül ugyanis a nietzschei filozófia e korszakbeli perspektivikus elváltozásaiba, sőt, ezen a fragmentáció és a szemantikai integrálatlanság irányában mutató elváltozások egyik legszemléletesebb példáját is jelenti.

Itt is hatalmába keríti ugyanis Nietzschét e korszak gyengülő, sőt, egyenesen rosszabbodó problémaazonosító képessége. Miközben azt állítja, hogy a Schopenhauerben jelentkező és karakterisztikusan európainak beállított részvét-morál új jelenség az európai filozófiában és (mint erre később kitérünk), nyomban fel is vonultat vele szemben egy európai morál-filozófiai hagyományt, ami ez ellen irányult. Eközben erőteljesen fel- és túlértékeli ezt a szembenállást, rosszul méri fel, a szó szoros és ma aktuális értelmében „megkonstruál” a részvét-morál ellen egy egész hagyomány-sorozatot, azaz a vita hevében elszakad az erkölcs-történet valóságától. E hagyomány fellépése a részvét-morál ellen ugyanis sem méreteiben, sem történetfilozófiai háttérdimenzióiban nem éri el egyáltalán az ő feltevésében érzékeltetett nagyságrendet: Platón, Spinoza, Laroche foucauld és Kant képeznék azt a mély egytetértést (*Übereinkommen*), amellyel az eddigi filozófia a morálfilozófia megalkotásakor „lebecsülte a részvéte”. Nietzsche tehát

¹⁰ Egy helyen „pozitív szellem”-nek nevezi magát, aki a „valószínűbbet” helyezi a „valószínűtlen” helyére, sőt adott esetben „az egyik tévedés helyére a másikat”. Vö: *Zur Genealogie der Moral*. 4 §

rövid úton „megkonstruálja” a morális értékelés egy történeti tipológiáját, majd e konstrukciót nyomban a jelen erőterébe is helyezi, a szűkebb vagy néhol a tágabb értelemben értett részvét-morál a modernség számlájára írandó. Ha nem is képezi közvetlenül tanulmányunk tárgyát, a Nietzsche-értelmezés általános érdekei miatt még egyszer alá kell húznunk, a részvét-morál itteni kezelése paradigmátikusan mutatja a nietzschei filozófia sajátos felbomlási, fragmentálódási folyamatát és betekintést enged e folyamat igazi természetébe. A részvét-problematika ilyen terjedelmes tárgyalásánál természetesen fontos megjegyeznünk, hogy itt egyáltalán nem a részvétről, mint szociális értékről, de a részvétről, mint egész etikai rendszerek megalapozásáról van szó egy-egy konkrét történelmi korszakban.

A teljes értékelésnek a következőképpen kellene hangoznia: A történeti-genealógiai vizsgálat eredményeként megjelenő elemek egyikét, a részvétet, Nietzsche egy konkrét és aktuális történeti-történetfilozófiai helyzetben az emberiség iránti univerzális felelősség érzületétől vezetettve elítél, ez a részvét nem szociális attitűd, de egy egész etikai rendszer vezető értéke. Nietzsche a későbbiekben ezt az ítéletet egy kulturkritika alapjává is teszi, amennyiben azt a modernség általános tulajdonságaként érzékeli, ami ellen felsorakoztatja az etikai gondolkodás történetének konstruált ellen-vonulatát. Eközben a genealógiai-tudományos, a történetfilozófiai, a kultúrkritikai és az egzisztenciális motívumok horizontja intenzíven összeolvadnak, ami természetesen páratlanul megsokszorozza a nietzsche-i filozófia másutt is érzékelhető komplexitását, miközben erőteljesen emeli e komplexitás értelmezési nehézségeinek szintjét is.

A részvét-probléma imént érzékelt önállósodási folyamata nem feledtetheti, hogy az eredetileg egy tudományelméleti-módszertani megközelítés, a *pozitivist genealógia* egyik esettanulmánya, alkalmazása volt Nietzsche számára. A genealógia a kritikai pozitívizmus, illetve empirizmus legitim és szerves része, értelmét és helyét Nietzsche gondolkodásában a Paul Rée-vel való egyszerre személyes és elvi vita alakítja ki. Nietzsche rendkívül pontosan jelzi a közös gondolkodás megtermékenyítő hatását (Rée kérdésfeltevéseinek természete okán helyes módszertanhoz jut el¹¹). Nietzsche pszichológiai ellenállása Rée sajátos pozitívizmusának konzekvenciáival szemben jelentős tudományelméleti eredményhez is vezetnek. A Rée-képviselte pozitívizmus elvi alapjait elismerve („egy ilyen éles és elfogulatlan szem”) felfigyel arra, hogy egy új tudományos belátás szimpla alkalmazása a morál valóságos történetére még akkor is hamis, sőt, mindenki akarata ellenére „spekulatív” lehet, ha maga a felismerés helyes. Az erkölcsi ítéletek változását tehát nem

¹¹ Zur Genealogie der Moral. 4 §

egy, a jelenben felismert helyes belátás szimpla alkalmazása magyarázhatja meg, hanem az erkölcs valóságos történelmének feltárása.

E sorok szerzőjének egy korábbi megfogalmazását igénybe véve Nietzsche a genealogikus pozitivizmust fordítja a prezentista pozitivizmus ellen, mégpedig abban az egyetlen esetben, amikor ez legitim, s ez az adott kérdésfeltevést megalapozó tárgyi szféra meghatározottsága.¹²

A nagy tudományelméleti döntésnek azonban itt is van egy nembeli, antropológiai, sőt, ami az ekkori Nietzsche szempontjából a legfontosabb, *társadalomfiziológiai* oldala is. A Nietzsche számára személyes szempontból is releváns Rée felvillant egy olyan mozzanatot, ami a helytelen tudományelméleti döntés nem mechanikusan bekövetkező, de lehetséges negatív következményére utal. Nietzscheből szenvedélyeket vált ki, hogy a prezentista darwinizmus, mint Rée esetében, együtt járhat morális közömbösséggel, vagy ahogy Nietzsche nevezi, „indolenciával”, vagy ahogy ismét másutt nevezi, nihilizmussal. A lehetséges és a konkrét esetben demonstrált nihilizmus természetesen nem hathat vissza a prezentista erkölcsi értékelés tudományos legitimitásának megítélésére. A genealógiai módszer azonban, attól eltekintve, hogy tárgyilag adekvátabb az erkölcsi értékelés rekonstrukciójának területén, mint a prezentista kriticismus, nagyobb biztosítékokat is nyújt Nietzsche szemében a szubjektív önkény, ha tetszik az indolencia magatartásával szemben, jöllehet egyik tudományos eljárásból sem következik közvetlenül egy erkölcsi magatartás. Nagyon kell hangsúlyoznunk, hogy Nietzsche nem közvetlenül támadja a darwinista prezentizmust, amelyről direkt értelemben nem is nyilatkozik, a Rée-élmény médiumán keresztül érzékeli az elretentőt, bár korántsem elszigetelt jelenséget vagy attitűdöt: A morál közvetlen, prezentistán darwinista beépítése a létharcba együtt járhat morális közömbösséggel. Mindkét elvi-tudományos eljáráshoz többféle „vélekedés” társulhat, Nietzsche szerint (helyesen) a morális értékelés valóságos genealógiája tárgyilag adekvátabb megközelítés a prezentista kriticismus megközelítésénél, és – a megvalósítandó attitűdök szintjén – nagyobb teret is ad az életsegítő attitűdök megalapozásához.

A morál valóságos történelme lesz a valóban helyes tudományos válasz, amelynek pontos diagnózisa, komolysága konstruktív attitűdök kialakításához vezethet. Nietzsche mindvégig teljes tudományos programot fogalmaz meg, a történetiséget, a bizonyíthatóságot, a kis tények tiszteletét, az igazolhatóságot és más erre utaló mozzanatokot kifejtett módon is hangsúlyoz. A Rée-fémjelzte „darwini” prezentizmussal szembeállított genealógia egyben *paradoxon* is. Nietzsche egy prezentistán értett Darwin ellen használja a genealógiát, azaz a megfelelő értelmezésekkel: Darwint használja Darwin ellen.

¹² Vö: Kiss Endre: *Friedrich Nietzsche filozófiája*. Bp., Gondolat. 1993. 492 o.

A morálgenealógia, akár minden más jelenség és vizsgálat nietzschei megítélését tehát az alapvető, látszólag partikuláris, sőt naturalizáló, valójában azonban univerzalista fiziológiai szemlélet jellemzi. A világot, Európát a növekedés és a „visszaesés” (*Rückgang*) kettőssége jellemzi, a civilizációs csúcspontot elértük, de a visszaesés (szemben az egyes társadalomtudományok e jelenségre irányuló specifikus érdeklődésének majdnem teljes hiányával) nagyonis lehetséges. Az ebbe az összefüggésbe való bepillantás Nietzsche számára világossá teszi, hogy egy sor konkrét új felelősség hárul az egyénre, különösen pedig arra a csoportra, amelyet akkor még nem neveztek értelmiséginek, de amelynek munkamegosztásban elfoglalt helyét a világ folyamatai értelemadása jelölte ki.

Nietzsche ebben a konkrét összefüggésben két rendkívül érdekes, új filozófiai kezdeményezéshez jut. Olyan opciót testesít meg, egyrészt, az emberiségért érzett univerzális felelősség ajánlása, amelynek a filozófus létezhőköttségétől érdemileg független egyetemes tartalma van. Ez mindenképpen új magatartás (az időben később létrejött) klasszikus Mannheim Károly-i tudásszociológia kategorizálása alapján, hiszen az opció *létezhőköttsége nem partikuláris*, miközben a klasszikus tudásszociológia ha hallgatólagosan is, de minden ajánlás partikuláris háttérének feltevéséből indul ki. A második nagyhorderejű új kezdeményezés talán még az elsőnél is érdekesebb filozófiai vállalkozásnak tekinthető. Nietzsche ugyanis, anélkül, hogy ez a maga egyértelműségében nyilvánvaló lehetett volna előtte, bevonja a haszon-kár-kalkulációt az emberiség univerzális problematikájának vizsgálatába. Miközben az ilyen tartalmú evilági racionalitás a legpontosabban elégti Max Weber híres varázstalanítási tételét (amelynek e helyzetre való konkretizálása úgy hangzott volna, hogy az egyre előretörő haszon-kár-kalkuláció feltöri azt univerzális problémák és az univerzális gondolkodás magátólértetődésének burkait), Nietzsche mintegy kifordítja ezt a legáltalánosabb viszonylatot. Az „életet elősegítő” és az „életellenes”, a „növekedő” és a „dekadens” mozzanatok szembeállítását ugyanis klasszikusan racionális, és evilágian az Max Weber értelmében. A belőlük következő haszon-kár-kalkuláció azonban nem hogy nem rombolja le a kérdésfeltevés alapvető univerzális karakterét és az abban megnyilvánuló univerzális érdekeltséget, de új érvényre juttatja azt, *a haszon-kár-kalkuláció az emberiségre mint univerzális szubjektumra univerzálisan vonatkozik*. Nietzsche tehát nem hagyja feláldozni az univerzális gondolatot a haszon-kár racionalista kalkulációjának oltárán, de éppen megfordítva, visszaporlí a modern racionalitás haszon-kár-kalkulációjának logikáját az eredeti univerzalista gondolat védelmében. A haszon-kár-logika alkalmazása az univerzalista kérdésfeltevés összefüggésében azonban abból a szempontból is új kérdésfeltevést jelent, hogy nemcsak a haszon-kár-logika nem teljesen szervidegen az univerzális kérdésfeltevés szövegössze-

függésében, de a problémátlanak érzett és kritikátlanul kezelt univerzális alapállás is hozhat „univerzális kár”-t, azaz nem feltétlenül jár „univerzális haszon”-nal. Ez az elvi lehetőség valósul meg abban a nietzschei kérdésben, hogy adott esetben akár a „jó”-ban (azaz az erkölcsi értékelésben) is benne rejlik a visszalépés szimptómája (*Rückgangssymptom*).¹³

Mindezek után lassan kirajzolódhat az a kép, miszerint a bűn igazi problémája nem közvetlenül jelenik meg Nietzsche filozófiájában. Itt a meghirdetett és elfogadott erkölcsi értékek minőségem és a létező erkölcsi értékek kérdése csak az értékek genealógiájában tárható fel a kor szintjén, azaz „tudományosan”, ezt a jelzőt mind Nietzsche korának, mind a mai kornak a szellemében érteve.

Nietzsche azonban nyomban (azaz a genealógia teljes és kifejtett végigvitele *előtt*) történetfilozófiai és „társadalomfiziológiai” keretbe helyezi a genealógiai vizsgálatban tudományosan, genealógiailag, azaz tökéletesen értékelés nélkül rekonstruált értékeket (a mindenkori félreértési lehetőséget az adja, hogy könnyen össze lehet keverni a genealógia értékelésmentes tartalmait a szinte átmenet nélkül azokra irányuló közvetlen és vehemens energikus történetfilozófia és „társadalomfiziológiai” meggondolásokkal és polémiákkal, amelyek egyáltalán nem értékelésmentesek. Az erkölcsi értékelés ilyen felfogása önmagában természetesen se nem immoralizmus, se nem amoralizmus, ráadásul meg nem is a végrehajtott átértékelés, de az átértékelés elvi kerete.

Az európai ember sorsa Nietzschét a nagy távlatokban és nem a jelen kis szenvedéseiben érdekli. A darwinizmus és az indolencia lehetséges keveréke nemcsak ösztönösen hívja ki szenvedélyes ellenállását.

Dionüszosz mindig is lehetséges volt a modern tudományosság által körbevett, attól teljesen azonban nem kontrollált világban. Dionüszosz e jelenlétéből meg lehet teremteni az életmű egyes korszakait egybekapcsoló titkos egységet. Ez az élő Dionüszosz vezeti őt a Réé-elleni harcban is. Akár helyesen, akár helytelenül értelmezi ugyanis Réé-t, a darwinizmus és indolencia közössége azt az eredendő dionüszoszi világképet rendíti meg, amely az egyedüli lehetőség a nyilvánvalóan posztkeresztény helyzetben.

Nietzsche tehát gyökeresen deformálja a jóra és rosszra feltehető filozófiai kérdéseket, amennyiben azokat éppen nem örök és időtlen kérdéseknek, hanem nagyon is korhoz kötött dilemmáknak fogja fel (nemcsak az etikai probléma van természetesen ilyen mértékben korhoz kötve, de a megismerés apparátusának problematikája is, *nemcsak mást kell látnunk, de másképp is kell látnunk*). A két nagy nietzschei sajátosság tehát az, hogy a bűn nem jogi, nem is erkölcsi, de filozófiai összefüggésben jelenik meg,

¹³ Zur Genealogie der Moral. 6 §

valamint, hogy filozófiája nem etika-filozófia, de sajátos genealógiai kérdés-feltevés, nem közvetlen, de gyakorlatilag többszörösen áttételes tematizáció, filozófiai eredetű pozitív genealógia, amit nyomban egy történetfilozófiai értékelés szövegösszefüggésébe helyez. Közvetlenül is szenvedélyesen értékeli a pozitív és értékelésmentes genealógiai vizsgálat pozitív eredményeit, miközben a tudományos szemlélet és az értékelő elkötelezettség a legszorosabban kapcsolódik össze. A genealógiai eredmények szenvedélyes közelségű szemlélete természetesen – a történeti relativizálás vonalán – *önmagában* is állandó értékelést és átértékelést jelent. Még ha nem is nevezzük ezt átértékelésnek, annyit mindenképpen mondhatunk, hogy *ez az értékelés értékelése*.

A nietzschei problémafelvetés ezen, legalábbis jelzésszerűen teljes felvázolására volt szükségünk ahhoz, hogy megválaszoljuk kitűzött kérdésünket. A bűn, a rossz, a gonosz egy lényeges összefüggésben konkrét meghatározást nyer, e meghatározás azonban magától értetődő módon csak e rekonstrukción belül lehet értelmes felvetés (többek között azért is, mert csak így kerülhetők el az immorális vagy amorális Nietzsche-ről kialakuló elképzelések). Nietzsche ugyanis az egymással versengő erkölcsök (erkölcsi rendszerek) mezőjében a rosszat a rivális erkölcs jójával veszi azonosnak. Ez olyan teljesen új megközelítés, amely a tudománylogikai összefüggés rekonstrukciója nélkül akár már rögtönzésnek is hathatna. Nietzsche tehát ezt a kérdést is átalakítja, hasonlóan ahhoz, ahogy az eddigiek során minden más morál-alapkérdést is átalakított. Nem az egy morális rendszeren belüli rossz, de a morálok dialogikus pluralitása közötti rossz (illetve bűn) kerül érdeklődésének homlokterébe. Látens vagy akár valóságos összehasonlításban, a morális rendszerek összehasonlítása nagyon sajátos jelenség, minden egyes emberben, minden társadalomban permanensen és magától értetődően folyik.

Ugyancsak permanensen és állandóan folyik a társadalmak, kultúrák civilizációk permanens összehasonlítása a társadalmi érintkezés összes szintjén. A pozitív nietzschei álláspont erre a permanens praxisra alapul, és az a „méregszem” álláspontja. Az egyik etikai rendszer kompetitív-dialogikus módon alakítja át a másik értékeit.

A nietzschei perspektíva megválasztása sajátos, de koherens, ráadásul sajátos aktualitása is van a mai multikulturális globalizációban, amelynek olyan negatív szellemi rekordjai vannak, mint Huntington civilizációelmélete. A tételes nietzschei vélemény a rosszról tehát az, hogy az egymással élethalálharcban álló rendszerszerű erkölcsi értékelések a maguk általánosórvényűnek gondolt rossz-felfogását a rivális rendszer vezető értékeinek (az abban lévő „jó”-nak) a kifordításában és tudatos pervertálásában állapítják meg.